



Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre | BUCEMA

9 | 2005
Varia

Le pouvoir en action dans les mondes franc et germanique du haut Moyen Âge (VI^e-XI^e siècles)

Présentation de l'habilitation à diriger les recherches soutenue le 27
novembre 2004 devant l'université de Paris-I Panthéon-Sorbonne

Geneviève Bühler-Thierry



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/cem/795>

DOI : 10.4000/cem.795

ISSN : 1954-3093

Éditeur

Centre d'études médiévales Saint-Germain d'Auxerre

Édition imprimée

Date de publication : 15 août 2005

ISSN : 1623-5770

Référence électronique

Geneviève Bühler-Thierry, « Le pouvoir en action dans les mondes franc et germanique du haut Moyen Âge (VI^e-XI^e siècles) », *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre | BUCEMA* [En ligne], 9 | 2005, mis en ligne le 08 novembre 2006, consulté le 20 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/cem/795> ; DOI : 10.4000/cem.795

Ce document a été généré automatiquement le 20 avril 2019.



Les contenus du *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre (BUCEMA)* sont mis à disposition selon les termes de la Licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Partage dans les Mêmes Conditions 4.0 International.

Le pouvoir en action dans les mondes franc et germanique du haut Moyen Âge (VI^e-XI^e siècles)

Présentation de l'habilitation à diriger les recherches soutenue le 27 novembre 2004 devant l'université de Paris-I Panthéon-Sorbonne

Geneviève Bührer-Thierry

- ¹ Le titre que j'ai choisi pour rassembler ma production, "le pouvoir en action dans les mondes franc et germanique du haut Moyen Âge", indique la démarche qui a conduit l'ensemble de mes travaux : analyser et comprendre les formes et les modalités du pouvoir et de son exercice dans un système politique et social profondément différent du nôtre. Tout au long de ce parcours, j'ai souvent privilégié les terres du monde germanique et plus généralement les régions "périphériques" du monde franc, tout en cherchant à mettre les évolutions en parallèle car je crois que la démarche comparative est souvent plus éclairante que la démarche monographique : elle permet d'éviter l'enfermement dans un modèle et la trop grande dépendance envers une seule documentation, elle suscite toujours des questions nouvelles, qu'on n'aurait pas forcément attendu – et auxquelles on ne peut d'ailleurs pas toujours apporter de réponse ! Si cette réflexion s'est attachée d'abord à cerner le pouvoir épiscopal qui était au centre de ma thèse de doctorat ¹ et dont je dirais que je suis loin encore d'avoir exploré tous les aspects, elle s'est poursuivie par des recherches portant sur la symbolique du pouvoir, sur le processus de mission aux marges du monde germanique et enfin, sur la transmission des patrimoines au sein de l'aristocratie, ce qui a abouti à une recherche d'une relative ampleur sur le rôle des femmes dans la gestion et la transmission de ce patrimoine en Italie lombarde et en Bavière entre le VIII^e et le X^e siècle.

Formes du pouvoir épiscopal, pouvoir royal et symbolique du pouvoir

- ² Ma longue familiarité avec le pouvoir épiscopal m'a conduit à penser qu'il était le lieu où se rencontraient toutes les formes de domination de la société du haut Moyen Âge : le pouvoir charismatique inhérent au prestige d'un individu presque toujours issu de la haute aristocratie et au prestige de la charge épiscopale directement héritée des Apôtres,

la puissance matérielle, souvent tirée de la richesse personnelle, associée à celle du patrimoine de l'Église, le pouvoir institutionnel conféré par le roi qui fait du pouvoir épiscopal une véritable fonction publique et non pas seulement un instrument de domination sociale. À ce titre, le pouvoir épiscopal est particulièrement emblématique d'une société qui n'érige pas de frontière étanche entre public et privé, ni entre profane et sacré parce qu'il se situe à la croisée de tous ces domaines. En outre, enraciné dans sa cité dont, théoriquement au moins, l'évêque ne peut pas se séparer, parcourant son diocèse pour prêcher et rendre la justice, dernier rempart contre les exactions des mécréants et des païens, il incarne un type de pouvoir qui allie les compétences universelles que lui confère son pouvoir de consécration des lieux, des choses et des personnes et l'expression des intérêts d'une communauté chrétienne définie dans l'espace : il s'identifie à sa cité dont il doit assurer la défense sur tous les plans et véhicule, surtout dans le monde germanique où les "cités" sont souvent des constructions très récentes, une conception romaine de la cité définie d'abord comme un espace de sacralité². L'évêque est ainsi le principal promoteur du mouvement de "spatialisation du sacré", mais il est aussi le principal responsable, à partir de l'époque carolingienne, de la mise en place et du développement d'un système "inclusif" qui rassemblent tous les chrétiens au sein d'une *ecclesia* qui devient l'image du monde, tout entier absorbé par l'Église.

- 3 S'il n'y a sans doute pas lieu de présenter le pouvoir épiscopal comme un concurrent du pouvoir royal dans ce processus qui, au contraire, suppose collaboration et complémentarité³, il faut néanmoins remarquer que l'image du roi carolingien emprunte des attributs qui étaient jusqu'alors réservés aux évêques, comme j'ai cru pouvoir le montrer au sujet des métaphores lumineuses employées traditionnellement dans les panégyriques et discours d'éloge qui ne dérivent pas de la tradition impériale romaine, et donc de la royauté "solaire", mais de l'attribution au souverain de la lumière du Christ qu'il est chargé de faire rayonner non seulement sur son royaume, mais aussi au-delà, afin d'étendre la chrétienté et donc l'*ecclesia*⁴.
- 4 Cette utilisation de la "splendeur" pour qualifier le roi, et surtout l'empereur, carolingien, informe aussi toute la symbolique qui tourne autour de la peine de l'aveuglement, dont j'ai voulu montrer qu'elle était non seulement pratiquée, mais encore évaluée par les contemporains, en fonction de certains critères : quiconque se rebelle contre celui qui est revêtu de la splendeur "impériale", mais qui est probablement aussi en partie un reflet de la splendeur divine, s'expose à se voir priver de l'éclat de cette splendeur⁵. On est donc là avant tout en présence d'un système de représentations tel qu'on peut l'appréhender à travers les écrits des historiographes carolingiens, ce qui, bien entendu, ne résout pas le problème de l'articulation entre ce système symbolique et la réalité sociale, mais nous renseigne quand même sur les formes de légitimation du pouvoir imaginées par cette société, même si on peut toujours douter de l'efficacité réelle d'une telle "communication politique". C'est d'ailleurs le même type de problème qui se pose lorsqu'on aborde l'Histoire de l'expansion du christianisme vers les marges slaves : on n'est jamais confronté qu'à des discours sur les païens, dont il est évident qu'ils ne reflètent que très peu la "réalité". Mais ils nous renseignent quand même sur les conceptions et les objectifs des "missionnaires", ou plutôt de ceux qui, étant restés "à l'arrière", écrivent pour eux.
- 5 J'ai réalisé sur ce thème un certain nombre de travaux qui ont porté tout à la fois sur la conception que se font les auteurs médiévaux des païens, sur le processus de conversion et d'acculturation qui en résulte, enfin sur la spécificité des espaces de marges et leur mise en valeur.

Passer la frontière : missions et acculturation en Europe centrale et orientale

- 6 Je me suis intéressée d'abord au discours sur les païens, et il m'a semblé pouvoir démontrer que, dans le cadre d'une nouvelle réflexion sur la constitution de l'*ecclesia* à l'époque carolingienne, ces païens, de quelque origine ethnique qu'ils soient, sont d'abord désignés comme des êtres infra-humains en quelque sorte, qui ne peuvent acquérir la pleine humanité que par le baptême : ils représentent en fait une étrangeté radicale qui permet de comprendre toute la valeur et tout le courage qu'il faut au "missionnaire" pour passer la frontière de la chrétienté et aller à leur rencontre⁶. Car la difficulté qu'on rencontre immédiatement en traitant un tel sujet est la qualité même des sources qui sont, pour la plupart, des sources hagiographiques, et donc destinées à glorifier les missionnaires dans un processus d'écriture qui se transmet depuis le VIII^e siècle au moins, comme Ian Wood l'a montré⁷. On ne peut guère en effet tirer de ces textes quelque connaissance "objective" que ce soit des païens, mais on peut en revanche chercher à démonter le système de références utilisé par les auteurs. Or il m'est apparu que, pour qualifier l'approche tout à la fois méprisante et craintive qu'on pouvait faire de ces païens, le thème du chien était abondamment évoqué et, en recherchant son origine, j'ai pu établir qu'elle dérivait à la fois de l'exégèse qui est, sans aucun doute, le creuset de la pensée du haut Moyen Âge et à laquelle les historiens n'attachent en général pas suffisamment d'attention, et de la littérature latine des confins qui a véhiculé le mythe des Cynocéphales, actualisé par les auteurs carolingiens⁸.
- 7 Dans ces conditions, la conversion ne peut être décrite que comme un processus de profonde transformation qui affecte non seulement les individus mais aussi l'ensemble de la société qu'ils forment. Au cours de cette réflexion sur les païens, il m'est également apparu que le discours qui les désigne, logiquement, comme le but de la mission, fait tout autant usage de critères politiques que de critères religieux : les païens ne peuvent pas être définis par un corps de doctrine auquel ils adhèreraient – c'est ce qui fait leur grande différence avec les hérétiques – mais avant tout par leurs pratiques culturelles et leur organisation sociale. J'en suis ainsi venue à l'idée que si, la lutte contre le paganisme était certes une lutte contre le polythéisme dont les effets ne peuvent d'ailleurs être évalués qu'à très long terme puisque le panthéon est par définition "ouvert" et peut sans difficultés accueillir le Christ aux côtés des autres dieux, elle était surtout liée à une action concrète sur les structures sociales et sur l'organisation du pouvoir. Sortir du paganisme, c'est avant tout accepter pour modèle l'organisation politique et sociale qui caractérise les États francs puis germaniques qui sont en charge de la mission, raison pour laquelle il n'a pas été si difficile de trouver des appuis parmi la couche dirigeante des populations concernées qui a rapidement compris tout l'intérêt que pouvait avoir la conversion au christianisme en matière de rehaussement de leur propre pouvoir⁹.
- 8 Ce pouvoir s'exprime alors en termes de hiérarchisation de sociétés qui l'étaient très peu à l'origine et en termes d'affirmation – souvent dans le cadre d'âpres compétitions – d'un pouvoir princier, plus ou moins autonome vis-à-vis de l'Empire, qui se manifeste notamment par la création de résidences et par la fondation d'églises. Dans ces conditions, ce qu'on appelle "réaction païenne" et qui aboutit périodiquement dans certaines régions d'Europe orientale à la destruction systématique des églises, au massacre des prêtres et éventuellement des chrétiens, est moins une réaction contre des formes culturelles ou une discipline religieuse que contre la mise en place de structures politiques et sociales qui contraignent finalement ces peuples à sortir du cadre "tribal"¹⁰.

- 9 Ce processus est donc largement un processus d'acculturation et suppose l'existence d'un certain nombre de "passeurs culturels" qui œuvrent de part et d'autre de la "frontière", laquelle existe davantage comme zone d'interaction que comme ligne de partage, comme le montre par exemple l'établissement de "l'ermitage" et l'activité de Gunther aux marges de la Bavière et de la Bohême¹¹. Dans ce système en effet, les élites, et en particulier les élites ecclésiastiques, sont destinées à devenir des modèles et des vecteurs de l'acculturation dont saint Adalbert de Prague m'a paru être une des figures les plus emblématiques, au point d'être instrumentalisé en ce sens jusqu'à aujourd'hui où on le célèbre volontiers comme l'un des premiers "européens"¹².

Les femmes et la terre : transmission des patrimoines et stratégies sociales de l'aristocratie du monde carolingien

- 10 Enfin, le dernier volet de mes recherches a porté sur les transferts patrimoniaux auxquels j'ai d'abord consacré trois articles portant tous sur la Bavière¹³ : j'ai souhaité alors observer de plus près le rôle des femmes dans la transmission des patrimoines de l'aristocratie, mais je voulais éviter de restreindre le propos à une étude monographique en croisant les résultats qu'on peut obtenir à partir de la riche documentation bavaroise avec ce qu'on peut observer dans d'autres régions périphériques de l'empire carolingien comme l'Italie lombarde.
- 11 Ce projet est donc issu du "croisement" entre de nombreux éléments constitutifs de mon parcours scientifique : la connaissance des sources et de la société de la Bavière des VIII^e-X^e siècles, le souci de pratiquer une Histoire comparée, l'intérêt pour le rôle des femmes dans la société, et plus largement, pour l'histoire sociale. Cette problématique dépasse donc largement la seule "Histoire des femmes", car il ne s'agit pas pour moi d'étudier les femmes en elles-mêmes, mais les connexions qui existent entre les hommes et les femmes par l'intermédiaire du patrimoine, tout en tenant compte des différences de niveaux sociaux : dans ce domaine, comme dans tout ce qui touche à la *gender history*, le champ est encore largement ouvert pour qui veut réfléchir à la place des femmes dans une société où la domination masculine ne fait aucun doute, ce qui, cependant, ne doit pas autoriser un discours systématique de "victimisation" des femmes. Comme j'ai essayé de le montrer au plus haut niveau de la société avec l'exemple de la reine adultère¹⁴, et comme on pourra le lire dans le mémoire qui porte sur l'aristocratie de Bavière et de Tuscie lombarde, il est clair qu'à ce niveau social au moins les femmes ont un rôle éminent à jouer et qu'elles sont investies d'une partie du pouvoir familial.
- 12 Je voudrais pour terminer livrer quelques-unes des conclusions auxquelles je suis parvenue au terme de cette étude sur "les femmes et la terre".
- 13 Les femmes ont d'abord un rôle à jouer dans le processus de territorialisation du pouvoir aristocratique, par la mise en place de pôles de sacralité constitués par les églises privées qu'elles fondent sur des biens qui viennent à la fois de leur père et de leur mari, mais aussi par l'érection de monastères féminins qui sont à la fois des éléments de la continuité familiale et des "marqueurs" du pouvoir familial dans l'espace, notamment aux marges du territoire. L'association des femmes de la famille, veuves voilées ou vierges consacrées, à la prise en charge de biens fonciers dont une partie provient très certainement des biens fiscaux, montre que leur participation ne concerne pas seulement l'aspect mémorial de l'organisation familiale, mais tout autant son aspect "politique". On peut dire à ce sujet qu'il n'y a pas dichotomie fondamentale dans l'exercice du pouvoir entre les hommes et les femmes, mais plutôt répartition des rôles.

- 14 Cette territorialisation du pouvoir ne concerne, en outre, que la plus haute aristocratie et c'est probablement pourquoi on la voit moins à l'œuvre en Tuscie où on a plutôt affaire à des "propriétaires moyens" et où, après 774, les grands qui occupent le sommet de la pyramide sociale sont souvent des étrangers à la région, ce qui ne leur interdit pas de tenter de construire sur place les éléments de leur propre pouvoir, lequel ne saurait toutefois s'appuyer sur des biens hérités. Au sein de cette catégorie des "propriétaires moyens", il semble en revanche que l'élément le plus important repose sur la constitution d'un réseau de clientèle ou encore l'agrégation à un réseau existant : si les femmes ont peu de rôle à jouer dans ce système, les biens qu'elles détiennent peuvent très facilement être utilisés à ces fins, et c'est sans doute ce qui donne l'impression d'une grande fluidité, voire d'une certaine "volatilité" du patrimoine féminin, ou du moins de la partie de ce patrimoine qu'on voit circuler.
- 15 Il semble en revanche qu'en Tuscie comme en Bavière et malgré des normes juridiques assez différentes, la gestion commune du patrimoine du couple soit généralisée, de même que l'idée d'un patrimoine commun entre mari et femme, surtout à partir de l'époque carolingienne. En ce sens, la multiplication des donations conjointes et le recul des donatrices seules ne doivent pas être considérés comme une diminution de la puissance objective de la femme mariée, mais au contraire comme un signe de son association systématique à la gestion d'un patrimoine qui est conçu comme une seule entité.
- 16 Un des éléments fondamentaux du pouvoir spécifique des femmes au sein des familles se trouve dans leur capacité à "transformer" des biens auxquels elles confèrent une sorte de "valeur ajoutée" : c'est la raison pour laquelle de nombreux époux, plutôt que de léguer immédiatement une terre à l'Église pour entretenir leur *memoria*, choisissent de laisser ce bien à leur épouse, à charge pour elle de le remettre à l'Église après l'avoir "transformé". C'est une autre version du processus qui permet d'"hériter de soi-même"¹⁵, puisque le principe de la fondation mémoriale suppose que les biens donnés serviront au salut éternel du donateur, mais ici en passant par l'intermédiaire d'une femme. C'est une tendance qu'on observe à la fois en Italie lombarde et en Bavière, surtout à partir de la fin du VIII^e siècle, avec l'utilisation assez systématique de la *justitia*, une terre explicitement remise par le mari à son épouse si elle reste veuve dans le but de soutenir une fondation mémoriale pour le couple, manifestant ainsi jusque dans l'au-delà l'union des deux époux. De même, bénéfices et usufruits qui ont vocation à terminer dans le patrimoine de l'Église combinent à la fois la nécessité de maintenir le statut social de la veuve et la volonté d'utiliser sa capacité à "transformer" les biens par son chaste veuvage.
- 17 On observe cependant une assez grande différence dans l'origine des biens affectés à ces fondations : en Bavière, les fondations mémoriales ne reposent quasiment jamais sur des biens récemment acquis, mais toujours sur des biens patrimoniaux, dans un système de transmission dont on peut facilement imaginer la symbolique. Que cet état de choses soit spécifique à la Germanie est assez probable : pour en dire plus, il faudrait étendre l'enquête au royaume occidental, où, malheureusement, la documentation est bien mince avant le XI^e siècle. Il est clair en revanche qu'on ne trouve rien de comparable à Lucques, ce qui ne veut pas dire non plus qu'on ne pourrait pas trouver de tels exemples dans le reste de l'Italie lombarde.
- 18 À Lucques, en effet, c'est plutôt le contraire qu'on observe : la plupart des fondations sont établis sur des biens acquis qui sont toujours majoritaires, y compris dans les donations *pro anima*, comme si le lien entre le donateur et le bien donné avait finalement peu de consistance. Si les femmes jouent également un rôle de transmission, la qualité de la terre

qu'elles transmettent ne semble pas jouer de rôle particulier. Peut-être faut-il y voir la manifestation d'autres formes de spiritualité qui privilégient la distribution des aumônes et des biens meubles, l'entretien du luminaire ou les repas servis aux pauvres, dans un contexte essentiellement urbain : même si les "propriétaires moyens" vivent parfois fort loin de la ville épiscopale, c'est elle qui reste le principal pôle de sacralité. Quant aux fondations proprement dites, et en particulier celles qui sont faites pour les femmes d'une famille, elles mettent plus souvent l'accent sur la maison d'habitation, parfois convertie en église ou en *xenodochium*, que sur les terres qui en dépendent, constituées la plupart du temps de domaines discontinus et éparpillés.

- 19 La différence porte aussi sur l'étendue des réseaux de parenté qu'on voit à l'œuvre : en Bavière, les femmes se situent au sein de groupes très étendus et agissent souvent pour l'ensemble de cette parenté, ou disons, pour un ensemble de parents plus étendu que la famille étroite à deux générations. À Lucques, les actions des femmes sont beaucoup plus restreintes et elles privilégient en général les liens avec la famille du mari, comme si elles avaient été coupées de leur propre famille. Cette situation a des répercussions évidentes sur les relations que les femmes peuvent entretenir avec leurs collatéraux, qui sont, à mon avis, un élément fondamental pour comprendre le système qui se met en place à partir des années 810.
- 20 En effet, la connexion entre les femmes et les ecclésiastiques de leur famille est sensible en Bavière dès les années 780 mais se développe avec la mise en place de l'ordre carolingien, en privilégiant deux types de connexion : d'une part la transmission par la mère de son patrimoine à celui ou ceux de ses fils qui sont entrés au service de l'Église et avec lesquels elle continue d'entretenir une relation privilégiée, d'autre part la transmission par la sœur d'une partie du patrimoine familial aux enfants de son frère qui ont embrassé la carrière ecclésiastique. Cette conception repose à mon avis sur la puissance des fratries liée à la pratique courante de l'indivision et à la dimension "intégrative" des biens féminins, c'est-à-dire qui apparaissent toujours comme ceux qui sont destinés à assurer l'intégration de la famille dans les réseaux de la *memoria*, puis de l'Église carolingienne. C'est la transmission des patrimoines féminins en "ligne oblique" qui met au premier plan les relations entre les ecclésiastiques et leurs sœurs dans la Bavière des années 810-850. Ce caractère "oblique" qui n'apparaît qu'à l'époque carolingienne n'a rien à voir avec une résurgence de la matrilinearité des Germains originels, mais s'explique par le lien établi entre les femmes et la terre sacrée, dans un cadre qui privilégie à la fois la "spatialisation du sacré" et l'intégration de l'ensemble de la société par la *memoria*, deux éléments où les femmes jouent un rôle essentiel comme on l'a dit.
- 21 En Toscane, cette connexion entre les femmes et les ecclésiastiques de leur famille est beaucoup moins évidente, pour ne pas dire inexistante, ce qui s'explique, à mon sens, une nouvelle fois, par le peu de relations que les femmes mariées entretiennent en général avec leur famille d'origine, car les seules connexions qu'on peut observer entre frères et sœurs sont toujours le fait de filles voilées. Dès lors qu'elles sont mariées, il semble que les femmes ne peuvent plus rien transmettre aux descendants de leur propre famille, ce qui n'est pas un effet de la loi, mais de l'organisation sociale : peut-être faut-il attribuer à l'importance matérielle de la *Morgengabe* le fait que l'épouse est avant tout la récipiendaire des biens de sa belle-famille qui occupe toujours le devant de la scène. À moins de provenir d'une famille très puissante et socialement beaucoup plus élevée que

celle de son époux, la femme est normalement amenée à embrasser les intérêts du groupe de son mari, groupe d'ailleurs souvent dirigé par son beau-père.

- 22 L'évolution perceptible au X^e siècle modifie peu cet état de choses : il semble que les femmes mariées soient toujours mieux intégrées à la gestion d'un patrimoine commun aux deux époux et à une famille relativement plus "étroite" qu'auparavant qui privilégie les relations à l'intérieur du couple et les liens avec les descendants immédiats. Ce patrimoine change aussi en quelque sorte de nature, parce que la part de terres héritées régressent fortement par rapport aux biens tenus en bénéfice : de ce fait, le patrimoine féminin devient pour nous assez largement invisible, à l'exception des terres – ou des *mancipia* – données pour soutenir une fondation mémoriale qui montre que, profondément, les femmes restent investies, en Germanie comme en Italie, du soin des âmes de la famille, même si les moyens pour y parvenir et les pratiques dévotionnelles ont tendance à se transformer.
- 23 On reviendra, pour terminer, sur l'aspect mouvant des relations sociales qui rend difficile, sinon impossible toute généralisation : on peut voir se dessiner au mieux des tendances au niveau régional, dont il est toujours très périlleux d'étendre l'impact de manière systématique. Je crois toutefois que le principe de la comparaison permet de mieux faire ressortir les caractéristiques régionales et qu'il vaudrait la peine, dans ces conditions, d'étendre l'enquête à d'autres régions et à d'autres cartulaires malgré la difficulté à trouver des fonds documentaires pas trop discontinus entre le VIII^e et le X^e siècle. J'envisage de poursuivre par l'analyse de ce que peuvent apporter les actes du cartulaire du chapitre de Saint-Julien de Brioude où les femmes apparaissent très souvent, pour mesurer si dans une région de droit réputé "romain", le rôle des femmes dans la transmission et la gestion des patrimoines est fondamentalement différent de ce que j'ai pu observer dans les régions de tradition "germanique". Il pourrait être également intéressant de confronter le cas lucquois, à d'autres cas lombards, notamment les actes conservés par les églises de Milan et de Bergame.

NOTES DE FIN

1. *Évêques et pouvoir dans le royaume de Germanie. Les Églises de Bavière et de Souabe (876-973)*, Paris, Picard, 1997.
2. "De saint Germain de Paris à saint Ulrich d'Augsbourg : l'évêque du haut Moyen Âge, garant de l'intégrité de sa cité" dans P. Boucheron et J. Chiffoleau (dir.), *Religion et société urbaine. Études offertes à Jean-Louis Biget*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2000, p. 29-41.
3. "L'épiscopat en Francie orientale et occidentale à la fin du IX^e siècle : substitut ou soutien du pouvoir royal ?" dans R. Le Jan (éd.), *La royauté et les élites laïques et ecclésiastiques dans l'Europe carolingienne (du début du IX^e siècle aux environs de 920)*, Lille, Presses Universitaires de Lille, 1998, p. 347-364.
4. "Lumière et pouvoir dans le Haut Moyen Âge occidental : célébration du pouvoir et métaphores lumineuses" à paraître dans les *Mélanges de l'École Française de Rome* en 2005.

5. "Just Anger or Vengeful Anger ? The Punishment of Blinding in the Early Medieval West" dans B. Rosenwein (éd.), *Anger's Past. The Social Uses of an Emotion in the Middle Ages*, Ithaca-London, Cornell University Press, 1998, p. 75-91.
6. "Étrangers par la foi, étrangers par la langue : les missionnaires du monde germanique à la rencontre des peuples païens" dans *L'étranger au Moyen Âge*, (Actes du XXX^e congrès de la SHMESP à Göttingen, 3-6 juin 1999), Paris, Publications de la Sorbonne, 2000, p. 259-270.
7. Ian Wood, *The Missionary Life. Saints and the Evangelisation of Europe (400-1050)*, Londres, 2001.
8. "Des païens comme chiens dans le monde germanique et slave du haut Moyen Âge", dans L. Mary et M. Sot (éd.), *Impies et païens entre Antiquité et haut Moyen Âge* (Actes de la Table Ronde de Nanterre, avril 2000), Paris, Picard, 2002, p. 175-187.
9. "Processus de conversion et société politique en Europe centrale aux IX^e-X^e siècles : les princes de Bohême, fondateurs d'églises" dans *Foi chrétienne et églises dans la société politique de l'Occident du Haut Moyen Âge (IV^e-XII^e s.)*, *Cahiers de l'Institut d'Anthropologie Juridique de Limoges* 11, 2004, p. 45-59.
10. "Les "réactions païennes" dans le nord de l'Europe au milieu du XI^e s.", dans *L'Expansion occidentale (XI^e-XV^e s.) Formes et conséquences*, (Actes du XXXIII^e Congrès de la SHMESP, Madrid, Casa de Velázquez, 23-26 mai 2002), Paris, Publications de la Sorbonne, 2003, p. 203-214.
11. "Aux marges de la Bavière et de la Bohême : Gunther l'Ermite" dans B. Laurioux et L. Moulinier-Brogi (dir.), *Scrivere il Medioevo – Lo spazio, la santità, il cibo : Un libro dedicato ad Odile Redon*, Rome, Viella, 2001, p. 263-275.
12. "Saint Adalbert de Prague : une figure de l'acculturation ? », dans : Ph. Depreux (dir.), *Christianisation et transformations sociales aux marges de l'Occident chrétien*, à paraître dans la collection "Culture et Société médiévales", (CESCM/Brepols) en 2005.
13. "Formes des donations aux églises et stratégies des familles en Bavière du VIII^e au X^e siècle" dans *Les transferts patrimoniaux en Europe occidentale (VIII^e-X^e s.)*, (Actes de la table ronde de Rome, 6-8 mai 1999), *Mélanges de l'École française de Rome, Moyen Âge*, tome 111, 1999/2, p. 675-699 ; "Femmes donatrices, femmes bénéficiaires : les échanges entre époux en Bavière du VIII^e au XI^e s.", dans Fr. Bougard, L. Feller et R. Le Jan (dir), *Dots et douaires dans le haut Moyen Âge*, Rome, École française de Rome, 2002, (collection de l'EFR 295), p. 329-351 (Actes de la Table Ronde de Lille-III-Valenciennes, mars 2000) ; "Des évêques, des clercs et leur famille dans la Bavière des VIII^e-IX^e siècles" dans Fr. Bougard, R. Le Jan et Cr. La Rocca (dir), *Sauver son âme et se perpétuer : patrimoine et mémoire dans le haut Moyen Âge* (Actes du colloque de Padoue d'octobre 2002), à paraître dans la collection de l'École française de Rome en 2005.
14. "La reine adultère", *Cahiers de Civilisation Médiévale* XXXV/4, 1992, p. 299-312.
15. G. Dagron, "Hériter de soi-même", dans : *La transmission du patrimoine. Byzance et l'aire méditerranéenne*, Paris, 1998, p. 81-99.

INDEX

Mots-clés : pouvoir, monde franc, monde germanique